# JAHRESBERICHT

über das

# GYMNASIUM ANDREANUM,

womit

zu der am 14., 15. und 16. April stattfindenden

**ÖFFENTLICHEN PRÜFUNG UND SCHULFEIERLICHKEIT**

gehorsamst einladet

**W. BRANDT,**
Director des Gymnasiums.

---

Voran geht eine Abhandlung des Collaborators W. Aschenbach:
Ueber die Erinyen bei Homer.

---

HILDESHEIM,
Druck von Gebr. Gerstenberg.
1859.

# Ueber die Erinyen bei Homer

von

**W. Aschenbach.**

---

Der Grieche sah in jeder Erscheinung der Natur und des Menschenlebens das Walten einer besonderen Gottheit in menschlicher Gestalt. Diese göttlichen Einzelwesen waren wesentlich ethischer Natur, wenn sie auch aus physischen Grundanschauungen hervorgegangen waren. Sie standen in der lebhaftesten Beziehung zum Menschenleben, waren bald wohlthuende, bald zürnende Götter. Ihrer Idee nach mussten sie zunächst auf die besondere Erscheinung angewiesen sein, in der sie sich offenbarten als selbstbewusste, sittlich-freie Wesen.

Die Phantasie bildete die Götter zu formell immer bestimmteren Individuen. Die sinnlich-ästhetische Wahrnehmung fand in den charakteristischen Eigenthümlichkeiten der Erscheinung eben so viele Charakterzüge der Gottheit, die sich wieder in der menschlichen Bildung derselben reflectierten. In menschlicher Gestalt musste sich aber der Grieche seine Götter denken, weil er sich seiner Seele als solcher nicht bewusst war; nach seiner Idee wohnte nur in dem irdischen Leibe die lebendige geistige und sittliche Kraft.

Die Idee des Gottes stellte sich dar in der Form des Mythus; der Mythus aber setzt nicht die Idee selbst, sondern statt derselben unbewusst ein Thatsächliches, das der Idee entspricht. Bewusste Reflexion ist der Mythenbildung und dem Glauben an die Mythen zuwider. Es ist aber diese Art der religiösen Anschauung der Jugendperiode der Völker eigen, in welcher die Phantasie die anderen Seelenvermögen überwiegt.

Indem aber die Götter an Individualität immer mehr gewannen, setzte man den anfänglichen beschränkteren physischen und ethischen Bezug zum Menschenleben oft aus den Augen; die Götter traten aus ihrem Bereich heraus und griffen auf die mannigfaltigste Weise in die Weltgeschicke ein.

Umgekehrt aber mussten auch diejenigen Gottheiten am individuellsten charakterisiert werden und am meisten in Mythen erscheinen, welche ihrer Grundidee nach eine tiefgehende Beziehung zum Leben des Menschen hatten, denn abgesehen von concreten Fällen der Absichtlichkeit kann man in einer Zeit, der das Verständniss der Grundlagen der Mythen wenn auch unbewusst innewohnt, ein völliges Verlassen dieser Grundlagen nicht voraussetzen.

Es findet sich nun in der Odyssee [1]) zwar die Vorstellung, dass einzelne bevorzugte Sterbliche, die wie Rhadamanthys und Menelaos mit dem Olympischen Zeus verwandt oder verschwägert sind, den Tod nicht erleiden, sondern plötzlich dem irdischen Treiben entrückt werden und fern am Oceanus aller Sorgen ledig fortleben; daneben aber steht die düstere Ansicht von dem Jenseits im Hades. Bewusstlos, ohne Empfindung irren dort die Schatten umher. Ein kraftloses, müdes Schattenbild des einst blühenden, ruhmreichen Mannes beschäftigt sich der Todte im Orcus auf dieselbe Weise, wie er einst auf der Oberwelt thätig war. [2])

So ist auch Achilles hier unten der Herrscher der Männer, lieber aber möchte er auf der Oberwelt um Lohn dienen, wie er dem Odysseus voll Trauer gesteht.

Aus dem herrlichen irdischen Leben, an dem der Grieche mit aller Begeisterung hieng, wurde er fortgerissen durch das unabwendbare Geschick des Todes, vor dem keine Macht, selbst nicht der himmlische Zeus zu schützen vermochte. [3]) Der Gedanke, dass dieselbe Macht, welche ihn des höchsten Glücks, seines irdischen Lebens, berauben und ihn in die hoffnungslose Nacht des Grabes werfen könnte, unentfliehbar sei, erfüllte das Herz mit banger Furcht. Eben dieser Gegensatz des irdischen Lebens und des Elends nach dem Tode bestimmt den eigenthümlichen Charakter der ältesten chthonischen Gottheiten Griechenlands.

Die chthonischen Gottheiten sind zunächst auf die Unterwelt beschränkt; sie herrschen über die Todten in ihrem freudenlosen Reiche und greifen in das irdische Leben nur ein in der Stunde des Todes. Ihr Bezug zum Leben der Oberwelt ist also bis jetzt rein physischer Natur. Wie sie dem irdischen Leben schroff entgegenstehen, so auch den olympischen Göttern; wie jene einseitig Götter der Oberwelt, so sind sie einseitig die des Orcus.

Nun lag es aber nahe, den Tod nicht immer als von einer blindwaltenden Macht verhängt zu denken, sondern die Schuld des menschlichen Individuums anzuerkennen. Die Macht, welche auf Grund solcher Verschuldung das unabwendbare Todesgesetz walten lässt, verliert damit den einseitigen Charakter und nimmt ethische Natur an. Die chthonischen Mächte rauben so dem Uebelthäter das Leben, strafen ihn nach dem Tode. Aber auch weiter erstreckt sich allmählich ihre Macht, sie werden schlechthin die Schützer des Rechts und der Ordnung. So kommen sie in Berührung mit den Göttern der Oberwelt; mit ihnen vereint schützen sie das Recht.

Wie allmählich dieser Uebergang stattfand, lässt sich nicht absehen, da auch die Religion der chthonischen Götter erst in einer Zeit Gegenstand der künstlerischen Behandlung wurde, als der eben angedeutete Entwickelungsgang ihrer Idee bereits durchlaufen war.

Trotz des ehrwürdigen Richteramts bleibt aber den chthonischen Gottheiten immer noch der finstere Charakter im Gegensatz zu den Göttern der Oberwelt, deren Sinn auch in dem Falle des schlimmsten Vergehens erweicht werden kann durch flehentliche Bitten. Abgesehen auch von Fällen der Verschuldung blieb die finstere Ansicht von der erbarmungslosen Gott-

---

1) IV., 561 ff.

2) Preller, Mythologie I. p. 511.

3) Preller, a. a. O. I. p. 328 hat die betreffenden Stellen aus Homer gesammelt.

heit bestehen, die ohne alle Erwägung irgend welcher Rücksicht das Naturgesetz walten lässt. Zugleich liegt aber in der Natur dieser Götter ein Anhaltspunkt für die spekulierende Phantasie, um zu der Einheit des für die bunte Vielheit der Götterwelt gültigen Gesetzes zu gelangen. Die Idee des unabwendbaren Schicksals, dem alle Götter unterthan sind, [1]) ist aber aus der Dichtermythologie schwerlich jemals in den Volksglauben übergegangen. [2]) Der gemeine Mann ging nicht über die concrete Veranlassung seines Gebetes hinaus und betete nicht als skeptischer Philosoph. Etwas anderes war es, wenn Dichter des Epos und der Tragödie die Widersprüche in den combinierten Mythen und Sagen motivieren sollten; da wirkte die Schicksalsidee als umgekehrter deus ex machina.

Hienach gehe ich dazu über, Homer's Vorstellung von den Erinyen im Einzelnen zu erörtern.

Die beiden, so ich recht weiss, neuesten Erklärungen des Namens ἐϱινύς gehen reichlich weit auseinander. Die eine hat Kuhn aufgestellt, [3]) und Leo Meyer hat sie weiter zu begründen gesucht. [4]) Nach dieser Erklärung soll die Erinys identisch sein mit der indischen Saranyû', welche die eilende, stürmische Gewitterwolke bedeute. Zum Grunde soll liegen die Wurzel skr. „sar, gehen, eilen." Im Homer sei diese sinnliche Grundbedeutung indessen schon sehr zurückgetreten; die Erinyen seien strafende, rächende Gottheiten. Doch findet er noch einen Rest dieser sinnlichen Grundbedeutung in dem Epitheton „ἠεϱοφοῖτις". [5]) Auch bringt er damit in Zusammenhang, dass die Töchter des Pandareos von den Harpyien geraubt und zu den Erinyen entführt werden, die Harpyien aber ausdrücklich als ϑύελλαι bezeichnet werden. [6]) Offenbar sind aber in diesem Falle die Erinyen lediglich die Repräsentanten des Hades und die allegorisch als Stürme bezeichneten Harpyien stehen als Mächte des rasch dahinraffenden Todes allerdings in Bezug zu den Erinyen, aber lediglich insofern sie Todesgöttinnen des Orcus sind. ἠεϱοφοῖτις kann mindestens eben so gut auf das ewige Dunkel des Orcus gehen als auf die dunkle Wetterwolke. Alle übrigen Stellen aber, an denen die Erinyen erwähnt werden, beweisen, dass Homer keine Ahnung von der sinnlichen Grundbedeutung hat, die Kuhn vermuthet.

Es widerstreitet aber auch entschieden dem Charakter der hellenischen Mythologie, dass an verhältnissmässig unbedeutende Naturerscheinungen die tiefsten Fragen des Todes und des Weltgerichts angeknüpft werden. Nur sprungweise hätte sich doch dieser ethische Bezug zum Menschenleben aus jener Grundanschauung entwickeln können, indem man sie plötzlich zur chthonischen Gottheit machte und ihr nur den Namen liess, dessen Bedeutung alsobald verloren gieng. Wie sich aber in richtiger Folge die spätere Idee aus der von Kuhn als ursprünglich angenommenen ergiebt, vermag ich nicht einzusehen. Ihr späterer lebhaft erregter Charakter datiert erst seit Aeschylus' Eumeniden und entwickelte sich in der bildenden

---

1) Aeschylus im Prometheus v. 515 ff. Dindorf.

2) Preller, a. a. O. I. p. 328.

3) Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. I. p. 439 ff.

4) Bemerkungen zur ältesten Geschichte der griechischen Mythologie. Göttingen 1857. p. 61.

5) Ilias IX, 571. XIX, 78.

6) Od. XX, 66 und 77.

Kunst wie auch in der Dichtkunst seitdem zu den schönen Gestalten der wild erregten Jägerinnen. Ob Kuhn diese spätere Vorstellung mit im Auge gehabt hat, wage ich nicht zu vermuthen. Eine Naturerscheinung, wie die Wetterwolken, konnte die Phantasie veranlassen, poetische Gestalten zu erschaffen, aber keine religiösen Ideen daran zu knüpfen. Die Harpyien gehören dem poetischen Aberglauben an; Bezug zur sittlichen Weltordnung haben sie nie gehabt. Bei den Harpyien wollte ich auch gern mit Preller das orientalische Vorbild anerkennen; [1]) die Erinyen aber sind vorläufig ächt griechisch. Der blossen Etymologie zu Liebe, deren Möglichkeit der Laie in der Linguistik, als den ich mich bekenne, schwer beurtheilen kann, mag ich mich nicht entschliessen, meine Ansicht aufzugeben.

Die zweite Erklärung des Namens rührt vom Oberappellationsrath Bachofen her, der in seinem Vortrage über das Weiberrecht bei Gelegenheit der 16ten Philologen-Versammlung [2]) das Wort ausführlich besprochen hat. Ich werde unten noch einmal auf die in der Rede niedergelegten Ansichten in der Kürze zurückkommen. Der Redner stützt sich auf Tzetzes zu Lycophron, der τὸ ἔρι gleich ἡ ἔρα setzt. Nach dieser Etymologie ist ihm die Erinys der „ϑεὸς καταχϑόνιος" schlechthin. Eine Reihe von anderen Wörtern bringt er durch Nachweis desselben Stammes und des Bezugs zur Erde. Die Quellen indessen, auf die sich Bachofen stützt, gehören einer Periode an, in der ein richtiges Verständniss der alten Mythologie nicht mehr zu finden war. Aber auch abgesehen hiervon und von der betreffenden Etymologie, die ebenfalls noch Bedenken erregen kann, will Bachofen in der Erinys wesentlich einen Bezug auf die nahrungsprossende, zeugende Erde finden. So sicher derselbe später von der höchsten Bedeutung im Kult der Erinyen war, als man anfieng, sie als Eumeniden zu verehren, so sicher findet sich in den ältesten Quellen keine Andeutung davon. Die älteste Mythologie betrachtet den Hades noch getrennt von der Erdoberfläche, von der nahrunggebenden Mutter Erde. Es war aber allerdings eine natürliche Entwickelung der Idee der chthonischen Mächte, sie mit den Göttern der fruchtbaren Erde, besonders mit Demeter zu verbinden. In den Mysterien der Demeter und Persephone löste sich am vollkommensten der Widerspruch zwischen dem irdischen und jenseitigen Leben. Der Name ἐρινύς reicht aber wohl weiter zurück und war der Gottheit auch da eigen, wo man ihre Eumenidennatur nicht kannte. Die alte Erklärung von Pausanias bleibt darum wohl noch stehen.

Die Erinyen gehören bei Homer durchaus in den Kreis der unterirdischen Gottheiten. Ausdrücklich heisst es, dass jene im Erebos wohnen. [3]) Sie, die Vertreter der finstern Todesmacht, stehen dem Leben entgegen, wie Nacht dem Licht, erregen Entsetzen und Furcht. Die Entsetzlichen heissen sie schlechthin (στυγεραί). [4]) Erbarmungslos ist ihr Herz. [5]) Die Phantasie malt sich die äussere Erscheinung der Göttin hienach aus, die ihrem düstern Charakter wie der Natur des Finstern entspricht. So schöpferisch die spätere Poesie und Kunst

---

[1]) Preller, a. a. O. I, p. 346.

[2]) Protocolle der Versammlung von 1856, p. 53 und 54.

[3]) Ilias XIX, 259.

[4]) Ilias IX, 453. Od. II, 135. und öfter.

[5]) Ilias IX, 572.

gewesen sind in der Detaillirung der Erinyen, Homer bedient sich auch hier mehr „bedeutungsvoller als plastischer" Epitheta. [1])

Nach der Etymologie von Doederlein bedeutet δασπλῆτις [2]) „die mit der Fackel nahende." Der symbolische Bezug der Fackel zur Unterwelt würde zu der Idee der Erinys wohl passen.

Des Pandareos Töchter waren verwaist; einsam sassen sie im Pallast. Die Göttinnen erbarmen sich ihrer; Aphrodite ernährt sie mit lieblichem Wein, mit Milch und mit Honig; Hera verleiht ihnen Reiz und Verstand vor anderen Weibern; Artemis gab ihnen schlanke Gestalt; Pallas aber lehrte ihnen herrliche Werke. Jetzt geht Aphrodite zum Olymp, den Donnerer zu bitten um den Tag der Vermählung für die Mädchen; da werden sie plötzlich von den sturmschnellen Harpyien geraubt und dienen fortan den verhassten Erinyen.

Ergreifender kann kein Mythus den Gegensatz des jungen, blühenden, hoffnungsreichen Lebens und des finstern Grabes schildern. Die zarte Unschuld mit allem Liebreiz geschmückt schützt nicht vor dem grausamen Verhängniss. Bei solchen Todesfällen regt sich zu allen Zeiten und in allen Ländern die Theilnahme des Volks; grade diese Todten sind ja vor anderen unglücklich, sie sanken ins Grab in dem Augenblick, als sie mit ahnungsvoller Erwartung in das Leben eintreten sollten. Auch hatten sie durch keine Verschuldung das harte Loos herbeigeführt; das Alterthum liebte sie vorzugsweise als Jungfrauen zu schildern, die eben noch an der Schwelle der Kindheit stehen und sich harmlos ihres jungen Lebens freuen. So fasste sie auch Polygnot, als er sie in der Lesche zu Delphi mit Blumen bekränzt und mit Würfeln spielend darstellte. [3]) In diesem Mythus an die vom Vater Pandareos vererbte Schuld zu denken, nöthigt uns der Name der Erinyen nicht. Wenn man den Mythus unbefangen prüft, kann unmöglich an einen Akt der Strafe von Seiten dieser unterirdischen Macht gedacht werden; die Stelle sagt eben nichts, als dass die Mädchen nun in der Umgebung der verhassten Todesgötter seien.

Wollen wir nun der Erinyen Stellung als Schützerinnen des Rechts würdigen, müssen wir zunächst einen Blick auf die Rechtsverhältnisse, besonders das Blutrecht der heroischen Zeit im allgemeinen werfen. Ein Mord zog von Seiten der Staatsgemeinde keine Strafe nach sich. Die Rache lag lediglich den Verwandten des Ermordeten ob. Nach der That floh der Mörder, theils um sich den Verfolgungen der Bluträcher zu entziehen, theils um sich in gebührender Entfernung von den Gemeindealtären [4]) zu halten, denn er war unrein und durfte am Opfer nicht theilnehmen. Eine Verletzung dieser religiösen Rücksichten wurde auch von dem übrigen Volke schwer aufgenommen. Fliehen musste aber ein jeder Mörder, selbst der, welcher den bei dem Ehebruch Ertappten erschlagen hatte [5]). Selbst wer in zarter Kindheit ohne Absicht jemanden erschlug, musste das Land meiden, bisweilen sogar auf ewig, wie

---

[1]) O. Müller, Archäologie, 3. Auflage, p. 44.
[2]) Od. XV, 234.
[3]) Pausanias X, 30, 1.
[4]) Ilias IX, 64.
[5]) Paus. IX, 36, 4.

Patroclos. [1]) Allerdings tritt auch Verzeihung und Versöhnung ein, es scheint aber lediglich von dem subjectiven Ermessen der Bluträcher abgehangen zu haben, ob die Rache aufgehoben werden sollte. Es heisst ausdrücklich, dass selbst der Mord des Bruders oder des Kindes gesühnt werden konnte; [2]) und es wurde Sühngeld gezahlt. [3]) Es mochten hin und wieder Fälle vorkommen, dass die Bluträcher zu mächtigen Familien gehörten und den Mörder, der einer rivalisierenden Familie angehörte, gern aus politischen Gründen fern hielten. Es ist von Homer den einzelnen Fällen keine Motivierung hinzugefügt, so dass Vermuthungen in den Grenzen der Wahrscheinlichkeit allerdings erlaubt sind. Als unnatürliche Härte mag aber ein derartiges Verfahren beim übrigen Volke schwerlich Billigung gefunden haben. Selbst die Götter lassen sich ja erweichen und sind doch viel grösser als die Sterblichen; es war die Unerbittlichkeit ein Missbrauch der Macht, den die Götter ahndeten.

So lange aber die Sühnung nicht eingetreten war, mussten die Verwandten des Ermordeten den Mörder verfolgen, selbst wenn er durch Reinigungsgebräuche mit den Göttern längst versöhnt war. Ein Aufhören der Blutrache nach einer gewissen Frist fand nicht statt, wie ja denn auch der Grad der Zurechnungsfähigkeit nicht berücksichtigt wurde. In den Eumeniden des Aeschylus spricht dagegen Orestes den im attischen Blutrecht gültigen Satz aus, dass die Zeit Alles aufhebt. [4])

Der Bluträcher, der seine Pflicht vergass, wurde von dem Volke verachtet, wie wir aus der Rede des Eupeithes im 24. Buche der Ilias sehen, wenn es nicht an sich eine ganz natürliche Consequenz des alten Blutrechts wäre. Dass einem solchen lässigen Bluträcher auch Unheil von den Göttern folge, wie es Apollo dem Orestes gedroht hatte nach Aeschylus, [5]) ist nicht erwähnt, aber sehr wahrscheinlich. Indessen wird man Billigkeitsrücksichten beobachtet haben. So erhebt sich nur die Hälfte der Achäer gegen Odysseus, den Mord der verwandten Freier zu rächen. Die anderen sehen den Tod derselben als Folge der Schuld an, fürchten aber auch wohl den Odysseus, von dem darauf die übrigen Achäer besiegt werden. Odysseus blieb auch im Lande, nachdem Mentor zwischen ihm und den Achäern Frieden gestiftet hatte. Auch sonst bleiben Mächtige, wie Aegisthos und Klytaemnestra, im Lande, deren Sache weniger gerecht war, als die des Odysseus. Die waren darum auch Gegenstand des bittern Hasses und alle Achäer frohlockten, als sie von der Rache des Orestes ereilt wurden.

Findet keine Versöhnung statt, so ist der flüchtige Mörder für immer verbannt. Er irrt umher, bis er einen Schützer findet, bei dem nun seine Heimat ist. Solche Flüchtige wurden hoch geehrt, und Grund war sicher nicht blos die Ehrfurcht und das Mitleid, das man dem Unglück, selbst dem verschuldeten, zollte, es war geradezu auch eine Pflicht gegen die Gottheit. So ist Patroclos der innigste Freund des Achilles, dessen Vater ihn einst aufgenommen hatte, und dem Phönix, der mit dem Vaterfluch beladen war, hatte die Pflege

---

1) Ilias XXIII, 88.
2) Ilias IX, 632.
3) Od. XVIII, 499.
4) V. 276. O. Müller, über das Blutrecht im Allgemeinen, vergl. dieselbe Ausgabe p. 126 ff.
5) Choephoren v. 269 ff. Dindorf.

eben dieses Helden in seiner Jugend obgelegen und er war fortan immer sein treu ergebener väterlicher Freund. [1]) So hält Theoclymenos treu zum Telemach, der ihn in seinem Schiffe vor den Argivischen Bluträchern rettete. Eben diese Erzählung von Theoclymenos brachte O. Müller auf den Gedanken, dass der Mörder auch in der Fremde in beständiger Angst vor seinen Verfolgern sei, [2]) denn Theoclymenos traf den Telemach am Strande von Pylos fern der Heimat und fürchtete, dass ihm die Rächer auf dem Fusse folgten. Der Umstand, dass die übrigen Fälle des Mordes, von denen uns Homer erzählt, meist eine weitere Wanderung zur Folge haben, lässt vermuthen, dass der Mörder in unmittelbaren Nachbarländern nicht sicher war. Freilich ist dies nur ein negativer Beweis zur Unterstützung der obigen Thatsache. Es war also die Blutrache lediglich Pflicht der Verwandten des Ermordeten; dass dieses Recht von den Göttern aufrecht erhalten wurde, findet sich zwar bei Aeschylus, bei Homer aber sind wir über das „in wie weit“ auf Vermuthungen angewiesen. Der Zweck der Blutrache wurde von den Betheiligten erreicht, sie tödteten den Mörder wieder, oder sie liessen ihn in der Verbannung oder versöhnten sich nach Zahlung des Wehrgeldes. Nur in dem Falle, dass der Mörder sich mächtig genug fühlte, um Verfolgungen trotzen zu können und gefühllos genug war, sich über die tadelnde Stimme der Landesgenossen hinwegsetzen zu können, waren die Götter die thätigen Schützer des gekränkten Rechts, wie in der Orestes-Sage.

Dann zürnten auch die unterirdischen Mächte, vor allem der Schatten des Gemordeten aber auch selbst, der nicht eher Ruhe in der Unterwelt fand, bis er gerächt war.

Anders aber gestaltete sich die Beziehung der Erinyen zu den beiden Parteien, wenn die Unthat im Kreise derselben Familie vorfiel, von Blutsverwandten gegen Blutsverwandte geübt. Dann übernehmen Geschwister die Rache für einander selbst gegen die eigenen Kinder und die Kinder rächen den Gattenmord an der eigenen Mutter.

Meleager hatte den Bruder seiner Mutter erschlagen; da rief zum Hades hinab und zur schrecklichen Persephone seine eigene Mutter und erflehte des Sohnes Tod. [3]) Und die erbarmungslose Erinys hört die grausige Verwünschung der Mutter. Sie legt nicht selbst Hand an des Sohnes Leben, weil dadurch eine Schuld auf ihr Haupt fiel, sie weiht das Kind den finsteren Mächten des Todes. Diese Sage, wie manche andere, zumal auch die von Orestes, wird uns von Homer sehr fragmentarisch mitgetheilt; indem er aber nur die Seiten hervorhebt, die ihm für den concreten Fall tauglich erscheinen, lässt sich nicht immer aus seinem Stillschweigen auf ein Nichtkennen des Fehlenden schliessen. So wird an der erwähnten Stelle auch nichts über das Ende des Meleager hinzugefügt. Wo sein Tod gelegentlich erwähnt wird, ist er nicht motiviert. [4]) Homer erzählt nun, wie plötzlich die Kureten die Stadt der Aetoler bestürmen. [5]) Meleager war bisher der Hort der Vaterstadt; nun aber sass ihm der finstere Groll im Herzen um den Fluch seiner Mutter. Fern bleibt er dem Kampfe trotz

---

1) O. Müller, a. a. O. p. 132.
2) Od. XV, 278. O. Müller, a. a. O. p. 129.
3) Ilias IX, 568.
4) Ilias II, 642.
5) Ueber seinen Tod Pausanius X, 31, 2.

der Bitten der Aetolischen Greise und der würdigsten Priester, trotz der verheissenen Gaben. Oeneus selbst und die Mutter bewegen ihn nicht, noch auch die liebsten der Freunde, bis endlich die Gattin ihn mit Bitten bestürmt und ihm das Elend schildert, das über die Stadt kommen werde von den Kureten, die schon die Mauern stürmen und den Brand in die Wohnungen werfen. Da eilt er hinaus und schlägt den Feind zurück. Er erhielt aber die anfangs verheissenen Gaben nicht und erwarb so geringere Kampfesehre. [1]) Er verscherzte den grösseren Ruhm durch den Groll, den ihm die von der Mutter angerufene Erinys ins Herz geworfen hatte. Der Fluch wirkte fort, auch als die Mutter ihm bittend nahte, ja um so mehr verhärtete sich sein Herz. So richtete sich auch der Zorn des Phönix [2]) gegen den eigenen Vater, der den Sohn verfluchte, dass er nie auf den Knieen ein eigenes Kind wiegen möge. Im Zorn über den entsetzlichen Fluch will der Sohn den Vater erschlagen, er gedenkt aber der Schmach, die ihn als Vatermörder treffen würde, und unterlässt die That. Nun aber findet er keine Ruhe mehr im Hause des Vaters; alle Bitten der Freunde, die ihn bei Festgelagen zu erheitern suchen, können ihn nicht in der Heimat halten. Man bewacht ihn bei Nacht am lodernden Feuer; aber in der zehnten Nacht täuscht er die Wächter, schwingt sich über die Mauer des Vorhofs und eilt durch das weite Hellas bis Phtia zum Peleus. Den Fluch des Vaters aber erfüllte die Erinys; nie freute sich Phönix des eigenen Sohnes.

Telemach befürchtet, [3]) dass seine Mutter die furchtbaren Erinyen anrufen werde, wenn er sie heimschicke zu ihrem Vater; dann werde der Dämon ihm mancherlei Elend bereiten. Oedipus muss den Fluch der Mutter büssen. [4]) Athena will den Ares die Erinyen der Hera, seiner Mutter büssen lassen. [5]) Wie der Bluträcher, so verhängen die Erinyen Tod und Verbannung; sie werden aber auch ganz allgemein der Rechtsbeistand der Eltern und vollführen den Fluch derselben, den sie auch bei geringeren Vergehen der Kinder aussprechen.

Als Antinoos [6]) den Odysseus mit dem Schemel geworfen, wie er in Bettlergestalt in seinem eigenen Pallaste erschienen war, da flucht Odysseus dem übermüthigen Freier, dass er vor der Hochzeit ins Grab sinken solle. Es äussert sich die Wirkung des Fluchs in der Vereitelung des Lieblingswunsches des Antinoos. Aehnliches lässt sich aus der Sage vom Phönix entwickeln, zumal wenn man die zärtliche Sorge desselben um den Achilles von der ersten Kindheit an berücksichtigt. Immer blickt der sehnliche Wunsch durch, selbst ein liebes Kind zu haben. Dieses Segens beraubte ihn der Vaterfluch. Auch bei Antinoos zeigt sich, nachdem der Fluch ausgesprochen ist, Zorn und er droht dem Odysseus mit den ärgsten Misshandlungen. Odysseus rief in dem Fluche die — πτωχῶν θεοὶ καὶ ἐριννύες — an; unter jene hat man besonders den Zeus zu rechnen, den Schützer der wandernden Fremdlinge, zu denen die Bettler gehören.

---

1) Ilias IX, 605.
2) Ilias IX, 453.
3) Od. II, 135.
4) Od. XI, 280.
5) Ilias XXI, 412.
6) Od. XVII, 475.

Vorzugsweise sind es aber die Erinyen, deren Rache der Uebelthäter geweiht wird. Ganz dasselbe Verhältniss zeigt sich bei dem Schwur. Agamemnon schwört bei Zeus und allen den anderen Göttern und zuletzt bei den Erinyen, die unter der Erde bestrafen alle, die einen Meineid geschworen haben. [1]) Sie werden als Eidesgottheiten angerufen, weil sie dem Orcus angehören; in derselben Weise wird auch bei Hades und Persephone geschworen. [2]) Diese völlige Gleichsetzung der ethischen Bedeutung der erwähnten Gottheiten ist hier und da noch erweislich. [3]) Daneben fehlt es nicht an individuellen Bezügen dieser Götter; in ihrer Grundidee mussten sie aber nothwendig eine grosse Verwandtschaft und Aehnlichkeit haben.

Hera auch muss dem Hypnos einen Eid schwören bei den Titanen. Sie berührt dabei die Erde und das Meer zugleich. Dieser Umstand harmoniert mit der Art und Weise, in welcher die Mutter des Meleager die Erinyen heraufbeschwört. „Oftmals schlug sie mit der Hand die nahrungsprossende Erde.“ Ueberhaupt also war der Schwur bei den unterirdischen Mächten, bei der Styx oder welche besondere Gottheit angerufen wird, der heiligste. [4])

Im Schwur weihete sich der Schwörende den unterirdischen Mächten selbst, er forderte sie selbst auf, Rache an ihm zu nehmen, im Falle dass er den Eid bräche. Es war der Schwur also eine eventuelle Selbstverfluchung, erstreckte sich aber auch auf das Jenseits, während der Elternfluch selbst über die Vernichtung des irdischen Lebens hinaus nicht fortwirkte.

Der Fluch hat zu allen Zeiten eine dämonische Gewalt über die weltregierenden Mächte gehabt nach dem Glauben des Volkes, besonders aber der Elternfluch. Es ist immer dasselbe unbewusste Objectivieren der eigenen Schuld, die consequent eine Sünde und ein Unglück nach dem andern nach sich zieht. Offenbar aber haben die Fluchgottheiten Wesenheit an sich, denn der Fluch setzt ihre Existenz voraus. O. Müller will nun bekanntlich die Idee der Erinys als eine besondere Seite der Delphusischen Demeter Erinys betrachtet wissen. Es war nach ihm das Wort *ἐριννύς* zunächst die Bezeichnung des Grolls, den verehrungswürdige Personen empfinden, wenn Pietätspflichten verletzt werden. Dieser Groll äussere sich in der *ἀρά*. Diese rufe nicht die Gottheit zur Rache auf, sondern sei selbst dämonischer Natur. Als Dämon des Elternfluchs genösse sie noch keine so hohe Kultusehre, als später, da sie in der Idee der grossen Gottheiten, Demeter und Persephone, aufgieng, und diese Lenkerinnen der Weltgeschicke selbst als die grollenden angesehen wurden in Fällen ähnlicher Vergehen. Erst als man sich gescheut habe, die genannten beiden Gottheiten, besonders die Demeter als grollend anzusehen, habe man diese Seite ihres Wesens als gesonderte Gottheit wieder personificiert. An diese frühere Einheit der Erinyen mit Demeter und Persephone soll aber deren gemeinsame Verehrung an derselben Kultusstätte erinnern, wie auch der neben dem strengen Charakter der Rachegottheiten beibehaltene der segenspendenden Erdgottheiten. [5])

Jenes Gefühl der Kränkung aber als Dämon betrachtet ist eine einfache Allegorie. Die Allegorie aber geht von der erfassten Idee aus und stellt dieselbe mit Bewusstsein in der

---

[1]) Ilias XIX, 259.
[2]) Ilias III, 276 ff.
[3]) Ilias IX, 568 ff.
[4]) Od. V, 185 ff.
[5]) a. a. O. p. 175 ff.

Form der mythischen Erzählung dar; lediglich die Form ist der Allegorie mit dem Mythus gemein. Die mythische Erzählung ist also in der Allegorie nicht mehr Gegenstand des Glaubens. Darum gehört sie auch wesentlich einer Zeit an, in welcher die Phantasie schon mehr im Dienste der Reflexion ist. O. Müller ist sich selbst dieses allegorischen Charakters seiner *ἐρινύς* sehr wohl bewusst. [1]) Nun soll aber die einmal erfasste und allegorisch dargestellte Idee der Erinys vereint werden mit dem Wesen einer weltregierenden Gottheit, die Gegenstand des Volksglaubens ist und in ächten Mythen auftritt. Es liegt darin ein unlösbarer Widerspruch. Der Fluch kann wie das Gebet die Gottheit nur zum Handeln auffordern, es kann aber nicht die subjective Erregung selbst als Dämon gefasst werden. Letzteres kann in der Allegorie geschehen, wenn diese subjective Erregung sich auf dasselbe Individuum zurückbezieht; so könnten die Gewissensqualen des Orestes oder des Alcmäon als Dämonen bezeichnet werden, nicht aber der sie beschwörende Groll der Mutter. Ein schönes Beispiel hiefür sind auch die Litai bei Homer. [2])

Wir sahen oben, dass der gebrochene Eid auch Strafe nach dem Tode nach sich zieht, während die Wirkung des Fluchs mit der Vernichtung des Lebens aufhört. Die Erinyen waren selbst gekränkt durch den Meineid; nach ihrem unerbittlichen Gesetz ist ihnen der Meineidige für ewig in die Hände gegeben. Man schwört auch bei den anderen Göttern, aber am unverbrüchlichsten bei der Unterwelt. Die anderen Eidesgötter konnten auch den Tod verhängen, die Erinys aber noch den Schatten von dem seligen Leben des griechischen Paradieses wegnehmen.

Beide Beziehungen der Erinys, sowohl zu dem Schwur, als auch zum Fluch, gehen aus der chthonischen Natur derselben hervor. Die Ideen der Heiligkeit der Eltern und des Schwurs auf der einen Seite, der unerbittlichen Gerechtigkeit des chthonischen Urgesetzes auf der andern Seite kommen in dieser Gottheit zusammen, so dass man ihr auch nicht einseitig dämonischen Charakter zuschreiben kann, sondern wirklich göttlichen. Dieselbe Gottheit konnte aber nach ihrer Grundidee sofort einen andern Bezug zum Menschenleben gewinnen, wie wir gleich sehen werden; das Bleibende im Wechsel war aber immer die chthonische Natur.

Es ist ein weises Wort, dass denen das Böse gut erscheint, deren Sinn ein Gott zur *ἄτη* geführt hat. [3]) Bei Homer wird diese Sinnesverwirrung von den Göttern allgemein verhängt. Aphrodite sandte die *ἄτη* zu der Helena, dass sie den Gemahl und die Heimat verliess. [4]) Zeus und die Erinyen strafen gemeinsam mit der *ἄτη*, denn auch hier liegt die Idee der göttlichen Gerechtigkeit zu Grunde, selbst wenn die betreffenden Gottheiten als noch so launische Dämonen erscheinen. Den Melampus [5]) trieb die Sinnesverwirrung, von der Erinys gesandt, zum übermüthigen Streben, dem Bruder des Neleus Tochter zu erwerben. Er soll

---

[1]) a. a. O. p. 178.
[2]) Ilias IX, 502 ff.
[3]) Sophocles, Antigone v. 615 ff. Wunder.
[4]) Od. IV, 261.
[5]) Od. XV, 233 ff.

die brüllenden Rinder aus Phylake holen; er zieht dorthin und schmachtet gefesselt ein Jahr im Kerker. Darauf kommt er mit den Rindern zurück, führt dem Bruder die Gattin zu, muss aber selbst vor dem Zorn des Neleus in das rossernährende Argos fliehen.

Agamemnon [1]) entschuldigt sich dem Achilles gegenüber, indem er die ἄτη bereut, die ihm Zeus selbst und die furchtbare Erinys eingeflösst haben. Dann schildert er die Gewalt derselben, der kein Sterblicher entgeht; Zeus selbst wurde ja einst von ihr bethört und er war immer voll Trauer, wenn er den herrlichen Sohn Herakles ansah, den er durch seinen übereilten Schwur, von der ἄτη getrieben, um die Herrschaft gebracht hatte. Die ἄτη ist bei dem Homer, wie wir aus diesen Beispielen sehen, von der ὕβρις noch wenig getrennt. Die ἄτη gilt indessen auch allegorisch als dämonisches Wesen; sie ist selbst die hehre Tochter des Zeus; hierin liegt schon ihr ethischer Bezug zur Gerechtigkeit, aber auch in dem Umstande, dass sie überhaupt als dienendes Wesen der gerechten Götter erscheint. Gerecht aber erscheint das Verhängen der ἄτη, denn nicht jeglicher Sterbliche ist das wenn auch schuldlose Opfer derselben, sondern es liegt schon im Herzen der unwiderstehliche Trieb zum frevelnden Thun. Der Trieb ist schon strafbar, aber die Schuld ist schnell zu sühnen, wenn der Mensch der bittenden Stimme seines bessern Ichs Gehör giebt; folgt er aber dem bösen Gelüst, dann verstummt diese Stimme und er erliegt dem unabwendbaren Verhängniss. Die Allegorie von der ἄτη und den λιταί im neunten Buche der Ilias ist von einer wunderbaren Tiefe und Wahrheit. In diesem Sinne sind aber die Litai überhaupt zu nehmen; sie sind nicht allgemein Personification des flehentlichen Bittens.

Eben diese ἄτη, welche die gerechten Götter den frevelnden Menschen senden, zeigt uns aber auch, dass Homer an ein absolutes böses Princip in der Welt nicht glaubt. Das Böse ist nicht an sich da, sondern nur relativ, und es entspringt aus den concreten Verhältnissen. Diese Verhältnisse aber stehen unter der Leitung der Götter, ohne die Zurechnungsfähigkeit des Menschen auszuschliessen. Es giebt in der Mythologie Wesen, deren Aufgabe es ist, das leibliche Wohl zu schädigen; diese sind aber vielmehr Ausgeburten des Aberglaubens, sind nicht Gegenstand des Volksglaubens. Auf diese Wesen komme ich unten zurück.

Das absolute Böse würde auch als sein Gegentheil das absolute Gute verlangen; das Dogma, das wir aber aus dem Thatsächlichen der Mythen gewinnen, belehrt uns eines andern. Das Gute und das Böse durchdringen sich in dem Charakter der Götter wie in dem der Menschen; die Götter treten ganz auf wie idealisierte Sterbliche, nur durch den Mangel der irdischen Endlichkeit den Folgen der Sünde nicht erliegend.

Das absolute Böse müsste auch Gewalt haben über die weltgebietenden Götter, die ja in ihrer menschlichen Natur den Leidenschaften der Menschen auch unterworfen sind; dadurch würden aber die Götter selbst aufgehoben. Die Unterwelt, in der sonst ganz naturgemäss der Sitz des Bösen gesucht wird, kann aber auch aus oben erörterten Gründen nicht Sitz des absoluten Bösen sein, weil gerade die Unterwelt bis zu einem gewissen Grade selbst über der höchsten Gewalt des olympischen Zeus steht. Es ist die Sünde also nur ein Lebensact des Individuums, mehr oder weniger veranlasst durch die Macht der Götter. Der Grad der

---

[1]) Ilias XIX, 87 ff.

Zurechnungsfähigkeit ist in der Anschauung des Gebildeten höher als in der des Roheren. Ersterer wird einer geläuterten Ansicht Raum geben, wie sie uns etwa in der erwähnten Allegorie in der Rede des Phönix entgegentritt, in der ja auch die Gerechtigkeit der Götter in dem verklärtesten Lichte erscheint. Der Ungebildete wird sich willenloser in die Hände des unabwendbaren Geschicks gegeben fühlen. Aber auch diese Vorstellung erweckt in ihm keinen Abscheu, sondern Scheu und Furcht. Das Furchtbare in der Gottheit schreckt ihn, und aus dieser pathologischen Empfindung geht der Aberglaube hervor, der neben dem Glauben zu allen Zeiten im Volke üppig wuchert.

Während die Erinys, wie die gesammte Götterwelt des chthonischen Kreises, nach einer Seite hin über den anderen Göttern steht, als die treue, ewig wahre Schützerin des Rechts, die durch keine Rücksicht von ihrer Pflicht abzubringen ist, steht sie doch in anderer Beziehung weit hinter ihnen zurück. Sie ist nicht etwa ohne Leidenschaft, willenlose Vollstreckerin des chthonischen Urgesetzes; sie wird eben so gut menschlich gedacht, gewinnt ein persönliches Interesse an dem Rachewerk; sie ist leidenschaftliche Strafgottheit. Die Form des Mythus, in der die menschlich gedachte Gottheit handelnd auftrat, drängte von selbst zu dieser subjectiven Erregung der Erinyen. Sie lieben das Menschengeschlecht nicht, sie verfolgen darum den Sterblichen mit unerbittlicher Strenge. Ihre Unerbittlichkeit aber setzt gewissermassen Lust an der Strafe und mittelbar am Bösen selbst voraus. So findet sich neben der göttlichen Natur in der Erinys eine entschieden diabolische, welche aber mehr oder weniger allen Göttern der hellenischen Mythologie eigen ist.

Bisher sahen wir, wie die Erinys ins menschliche Leben eingreift; sie erscheint aber noch allgemeiner als Schützerin der bestehenden Ordnung in der berühmten Stelle, wo sie die Rede des Rosses Xanthos unterbricht. [1]) Mit dieser Stelle ist der Ausspruch des Heraclit zusammengestellt, die Erinyen, als Dienerinnen der Gerechtigkeit, würden den Helios hindern, seine Bahn zu überschreiten. [2]) Die Erinys erscheint hier ganz als Schützerin der physischen Weltordnung. Auch diese Function stimmt zu der oben erörterten Grundidee der Erinys. Sie zeigt sich nach der allgemeinsten Fassung bei Homer als die Bewahrerin der Ordnung im menschlichen und natürlichen Leben. Diese Ordnung ist so uralt, wie die Welt selbst und die sie schützende Macht. Dadurch unterscheidet sie sich aber eigentlich nicht so wesentlich von den Göttern der Oberwelt, wie wir gesehen haben. Sie tritt in ähnlichen Verhältnissen wirkend ein, wie diese, oft mit ihnen vereint. Dagegen ist die Weise ihres Auftretens dem Wesen der anderen Götter entgegengesetzt; sie hat den Vorzug, unbedingter in ihrem Handeln dazustehen, als die anderen Götter, geht aber auch zugleich jeder Veredelung verlustig. Wie sich diese finstere Gottheit erst allmählich in milderem Lichte zeigen konnte auf dem Wege der Kultusmengerei, habe ich oben kurz angedeutet; bei Homer findet sich überall keine Spur einer Verwandtschaft zwischen Demeter auf der einen Seite und Persephone und den Erinyen auf der andern Seite ausser im Hymnus. Dr. Bachofen hat in seiner oben erwähnten Rede die Erinyen noch in besondern Zusammenhang gebracht mit dem

---

[1]) Ilias XIX, 418.

[2]) Plutarch, de exil. 11. Preller, I. p. 520.

räthselhaften Institut der Gynäkokratie. Schon Welcker hat in dem Anhang zu seiner Aeschylischen Trilogie [1]) diesen Gegenstand in das rechte historische Licht zu stellen gesucht, fasst diese Erscheinung aber als eine Abnormität, während Bachofen von ihr als dem ursprünglichen Zustande ausgeht; zumal will er auch für Athen in der Urzeit die Gynäkokratie in Anspruch nehmen, wofür ihm die Eumeniden des Aeschylus den treffendsten Beleg bieten. „Belehrung über die Denkweise und den Zustand einer so wenig verstandenen Urzeit" ist des Aeschylus Hauptzweck, wogegen die gesunkene Auctorität des Areopages, die Räthlichkeit äusserer Kriege u. s. w., was alles bisher für die Hauptgesichtspunkte gegolten hat, als Punkte von verhältnissmässig ganz untergeordneter Natur erscheinen." So sollen denn die Eumeniden ein Stück Rechtsgeschichte sein, das Aeschylus mit bewusster und völlig durchgeführter Folgerichtigkeit erörtert habe. Bachofen hat nicht hinzugefügt, ob die nach seiner Meinung in der erwähnten Tragödie erscheinende Idee der Erinys auch die des Volksglaubens und des Kultus war, oder ob Aeschylus die vorgefundene Idee dem speciellen Zweck, das Mutterrecht zu erläutern, dienstbar gemacht habe. Für die erstere Ansicht würden nur die Eumeniden sprechen, wenn wir sie mit Bachofen auf gleiche Weise auffassen; nun aber wird ganz offenbar die Verdrängung des alten strengen Blutrechts geschildert, nach welchem der Muttermörder in die Heimat nicht wieder zurückkehren durfte, wie die Sage vom Alcmäon zeigt. Orestes aber kehrte zurück mit Hülfe der Athener, indem er die bis dahin in der Heimat gültigen Gesetze über Verbannung nach dem Muttermord umgieng, sei es nun, um eine Vermuthung auszusprechen, nach Modificierung des strengen Erinyenkultus auch in seinem Vaterland, oder aber lediglich nach einer Vereinbarung mit den Landesgenossen. Homer kennt den Orestes, wie er geehrt von allen Achäern nach dem Doppelmorde des Aegisthos und der Klytaemnestra in Argos herrscht. Athen aber bildete diese Sage mit Vorliebe aus und nahm die Sühnung des Orestes wie die des Oedipus aus religiösen und politischen Gründen für sich in Anspruch. Nun lässt sich aber ferner nur anführen, dass in dem alten Recht der Ehe die Heiligkeit und der gesetzliche Schutz mangelt, was auch Apollo den Eumeniden entschieden entgegenhält als Consequenz ihres lediglich auf die Blutsverwandtschaft basierten Blutrechts. Der Mord des Vaters muss von Orestes gesühnt werden; im Weigerungsfalle hat ihm Apollo derselben Erinyen furchtbares Strafgericht gedroht. [2]) Er entschliesst sich zu dem Muttermord, obwohl er den sichern Untergang danach zu erwarten hat; die Blutrache zwingt ihn dazu. Die Erinyen erkennen auch im Wortwechsel mit Orestes die Berechtigung der Bestrafung Klytaemnestra's an; [3]) aber es klebt das Blut der Mutter an den Händen des Sohnes; mochte sie auch noch so sehr gefrevelt haben, für ihn gab es keine Rettung mehr auf Erden. Dasselbe Loos stand ihm offenbar bevor, wenn er dem Vater das Leben geraubt hätte; das Vergiessen des Verwandtenblutes ist immer die Bedingung des Einschreitens der Erinys. In der Urzeit der Gynäkokratie musste also die Idee eine dem betreffenden Staatsrecht entsprechende engere Beziehung gehabt haben, denn

---

[1]) P. 585 ff.

[2]) Choephor, 640 ff. Dindorf.

[3]) Eum. v. 573. Müller.

allerdings sind die antiken Götter nicht die Vertreter des Rechts an sich, sondern des nationalen Rechts. Des Aeschylus Eumeniden können aber die Quelle für die Kenntniss des Weiberrechts nicht sein, weil die Frau ja dem Manne gar nicht von den Erinyen vorgezogen wird, wohl aber der Mann von der Athena und dem Apollo der Frau vorgezogen wird. In der ganzen Erörterung des Apollo über das Recht des Mannes liegt diese Parteilichkeit offen am Tage, die ganz in atheniensischem Geiste ist.

Die zweite Annahme, dass Aeschylus die vorgefundene Idee dem speciellen Zweck dienstbar gemacht habe, wiederlegt sich hienach von selbst. Insofern aber Bachofen die Erinys vorwiegend als die zeugende Kraft der Erde fasst, steht er entschieden im Widerspruch mit den ältesten Quellen, die ihm für seinen Zweck die wichtigsten sein sollten, die aber einen derartigen Bezug der Erinys nicht kennen; überhaupt aber dürfte dieser Kultus, den ich der Kürze halber als den der Eumeniden bezeichnen will, sich sicher erst in einer Zeit finden, als an Gynäkokratie nicht mehr zu denken war.

Wie sich nach ihrer Umwandlung in Eumeniden die Erinyenidee weiter entwickelte, kann ich nur mit wenigen Worten noch andeuten. Im Kultus erscheinen sie mit Demeter und Persephone und mit den anderen chthonischen Wesen vereint; bisweilen geht ihr Wesen ganz in dem der genannten Göttinnen auf; wie diese, heissen sie auch schlechthin die *σεμναί*. Der düstere, blutdürstige Character hat einem stillen Ernste Platz gemacht. Dem entsprechend stellte sie auch die bildende Kunst dar. In Athen standen in ihrem Heiligthum drei Bildsäulen, die durchaus nichts Furchtbares hatten. [1])

Aeschylus trat in den Eumeniden ganz als plastischer Künstler auf; er schuf ein neues Erinyenbild. Die noch ins Ungeheure hinausschweifende Phantasie ersinnt ein Bild, das zwar auf dem Fundament des alten finstern Glaubens steht, in dem aber die geistige Erhabenheit bereits triumphiert. Am Ende der Eumeniden sehen wir sie im mildverklärenden Lichte der himmlischen Gnade, als segenspendende Gottheiten.

Die dichtende und die bildende Kunst hat diese Erinyengestalten mit grosser Vorliebe weiter gebildet. Seit Aeschylus hatte die Erinys eigentlich den Erebos erst verlassen und trat von nun an persönlich in der Verfolgung des Verbrechers auf. Die dramatische Poesie konnte sie wesentlich nur als Schicksalsmacht verwerthen; eben diese Sagen aber waren auch das Lieblingsthema der bildenden Kunst.

Sie jagen ihr Opfer wie ein scheues Wild; in ihren Zügen, wie in der ganzen Bildung ist jeder einseitige, auf pathologische Wirkung zielende Charakter vermieden. Die erhabene Innerlichkeit, die den antiken Göttergestalten eigen ist, prägt sich in ihrem Bilde aus. Die Vermeidung jedes individuellen Ausdrucks in ihrer Bildung erhebt sie über die einseitige Theilnahme des Menschenherzens. [2]) So überkommt uns nicht das Entsetzen, wenn wir den flüchtigen Orestes am Altar des Apollo sehen, umgeben von den Erinyen; der Beruf dieser

---

[1]) Paus. I, 28, 6.

[2]) Hegel, Aesthetik I. Band, 2. Abth. p. 73 ff. über die Harmonie der Form und der Idee in den antiken Götterbildern. Um ein modernes Kunstwerk zu vergleichen, bemerke ich, dass die Idealfigur der Erinys in der Blüteperiode der hellenischen Kunst sich den lichten Engeln, welche in Kaulbach's Zerstörung von Jerusalem vom Himmel

edlen Gestalten ist ein eben so edler. Ihr Wesen entspricht ihrer körperlichen Bildung und so bin ich überzeugt, dass erst dann Kalamis und Scopas die atheniensischen Erinyenbilder schaffen konnten, als der ursprüngliche, einseitige Bezug zum Tode bereits überwunden war. Die Phantasie mochte aber auch unbeschadet dieser idealen Auffassung der Erinyenidee ihre Erhabenheit noch ferner in sinnlicherem Ausdruck finden, und mochte sie auch bisweilen so einseitig als furchtbar hinstellen, dass sie ihres geistigen Adels ganz entkleidet wurden. So liebt es zumal die jüngere Poesie sie lediglich als vernichtende Dämonen, als treue Genossinnen des Ares und als Höllengeister hinzustellen, die mit den Martern der Gestorbenen beauftragt sind. Die römische Poesie bildet ihre Furien vorzüglich in dieser Weise und die Kunst Etruriens „dieser saeva mater superstitionis“ hat mit Raffinement die höllische Werkstätte im Detail dargestellt.

Neben den Erinyen kennt der Grieche Fabelwesen, wie die erzfüssige Empusa, Mormolyke u. s. w. Diese sind aber nie Gegenstand der religiösen Verehrung gewesen; sie gehören vielmehr dem poetischen Aberglauben an, der nach dem Bildungsstande des Menschen sich in mehr oder weniger ästhetischen Phantasieen ergeht; [1]) sie haben auch lediglich Bezug auf das physische Leben; ihr ungöttlicher Charakter spricht sich ferner auch aus in der mit thierischen Formen gemischten Menschengestalt. Die Schlangenhaare der Erinyen dagegen sind sicher zunächst ein rein ästhetisches Motiv, dem wilderregten Charakter der ihr Opfer mit fliegendem Haar verfolgenden Jägerinnen entsprechend. Man fieng auch an den Typus der rasenden Mänaden für die Darstellung der Erinyen zu benutzen, indem man ganz in der Weise der antiken Anschauung die Gottheit selbst in der Gemüthsverfassung dachte, in welche sie die Sterblichen versetzte. So sind die Erinyen die von der weinlosen Wuth des Wahnsinns berauschten Rachegeister, die Mänaden des Orcus, denen dann die Schlangengeissel und der Schlangenschmuck (als Gürtel, im Haar und um die Arme) der Begleiterinnen des Dionysos von selbst blieb. Ueber das Einzelne verweise ich auf die unerschöpfliche Fundgrube, welche über die künstlerische Behandlung der Erinyen uns eröffnet ist von Böttiger in seiner Furienmaske. [2]) Zum Schluss aber gedenke ich eines kürzlich gelesenen Ausspruchs [3]): „Wahrhaft dichterische Gestalten gleichen auch darin den wirklichen Menschen, dass sie nicht wie mit Zahlen mit sich rechnen lassen und dass beim Abschluss der tragischen und komischen Handlung die Rechnung nicht Null für Null aufgeht, sondern ein Unberechenbares übrig bleibt, in welchem eben das Geheimniss der Grösse der Dichtung liegt.“ —

---

mit Flammengeisseln niederschweben, um eben so viel nähert, als sie von den Höllendämonen absteht, welche den Ahasverus verfolgen. Der Teufel ist ein starkes Gewürz, sagt Cornelius, das man in der Kunst sparsam gebrauchen muss. Die griechische Kunst hat diese Regel der Aesthetik mit wunderbarer Consequenz beobachtet.

[1]) So haben die Neugriechen die Pestfrau, die im mittleren Europa als das Mittagsgespenst wiederkehrt (morbus meridianus). Die Neugriechen nennen diese Pestfrau an den Eumenidennamen anklingend „συγχωρεμένη“. Illustr. Zeitung. 1857. Nr. 715.

[2]) Kleine Schriften p. 189 ff.

[3]) Litter. Centralbl. 1858. Nr. 24.

VIII. Tertia.

Westrum: Schwerting, der Sachsenherzog, von Ebert.

IX. Erste Realklasse.

Arenhold: Schiller's Maria Stuart verglichen mit der geschichtlichen.

X. Unter-Secunda.

Hilmer: Der Untergang des Burgundengeschlechts in dem Nibelungenliede.

XI. Ober-Secunda.

Rose: Die Schlacht bei den Arginusen.

XII. Prima.

Haller: Barbarossas Erwachen, von Geibel.
Brandes: Ueber den Charakter des Julius Caesar, nach der Tragödie von Shakspeare.
Sebald: Ciceronis in philosophiam merita.

### 3. Mittheilungen des Directors.

### 4. Gesang.

Unter Begleitung des Musikchors des Herrn Warnecke, geleitet von Herrn Organisten Tietz.

1. Choral.
2. Chor aus der Oster-Cantate von Fr. Schneider.
3. Der 42. Psalm von Mendelssohn-Bartholdy.

---

# V.
# SCHULNACHRICHTEN.

1. Die Ferien dauern vom 17. April bis zum 30. April.
2. Die Prüfung und Aufnahme neuer Schüler findet Montag den 2. Mai, Morgens 10 Uhr, im Gymnasialgebäude statt. — Die Schulordnung bestimmt: §. 1. Die Aufnahme der Schüler findet zu Ostern und Michaelis statt. Für den Eintritt in die fünf unteren Klassen ist Ostern der geeignetere Zeitpunkt, weil alsdann der Lehr-Cursus für dieselben wieder beginnt. Die Aufnahme in die Octava erfolgt mit dem Anfang des schulfähigen Alters. §. 2. Die Anmeldung geschieht mündlich oder schriftlich bei dem Director. Die Aufzunehmenden haben, wenn sie von öffentlichen Anstalten kommen, ein Zeugniss über Betragen, Fleiss und Standpunkt der Kenntnisse beizubringen, und zur Bestimmung der ihnen anzuweisenden Klasse eine Prüfung zu bestehen. §. 3. Auswärtige Eltern und Vormünder haben bei Anmeldung ihrer Söhne oder Pflegebefohlenen dem Director einen unbescholtenen Einwohner der Stadt namhaft zu machen, dem sie als Curator die specielle Aufsicht über dieselben ausserhalb der Schule übertragen, und haben dessen Bereitwilligkeit zur Führung dieser Aufsicht nachzuweisen. Ohne Wissen und Erlaubniss des Directors darf weder anfänglich eine Wohnung gewählt, noch später dieselbe verändert werden. Kein Schüler darf in einem Wirtshause wohnen oder daselbst speisen. §. 4 Alle diejenigen Einwohner der Stadt, welche auswärtige Schüler zu sich ins Haus nehmen, übernehmen zugleich die Verpflichtung, auf das Verhalten derselben zu achten, keine Unordnungen auf ihren Stuben zu dulden, und vorgefallene Ungebührlichkeiten dem Director oder irgend einem Lehrer des Gymnasii anzuzeigen.
3. Der Unterricht für das Sommersemester beginnt Dienstag, den 3. Mai, Morgens 7 Uhr.